

Die Entscheidungen des VII. Ökumenischen Konzils und die Stellung der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen zu den Bildern

von Georg Kretschmar, München

I.

Der Streit um das Recht und den Ort des Bildes in der Kirche ist im 16. Jahrhundert im Abendland noch einmal ausgebrochen, nicht weniger folgenreich als im 8. und 9. Jahrhundert im christlichen Osten. Der Ikonoklasmus im Zusammenhang der Französischen Revolution ist bereits Ausdruck einer Absage an Christentum und Kirche überhaupt. Die Stellung der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen zu den Bildern ist nicht darzustellen und zu prüfen, ohne auf die Konflikte des 16. Jahrhunderts einzugehen. Doch wenn es primär darum gehen soll, das Verhältnis zum VII. Ökumenischen Konzil zu klären und nicht so sehr den Anfängen dieses neuen Bilderstreites nachzugehen, dann erhebt sich eine Schwierigkeit. Denn was immer die lateinische Kirche des Mittelalters über die Autorität und Zählung von Konzilen gedacht hat¹, gerade gegenüber Nikaia II waren immer Reserven verblieben und konkrete Kenntnis der dort gefaßten Beschlüsse ist am Anfang der reformatorischen Bewegung kaum vorauszusetzen.

Noch auf dem Unionskonzil von Florenz ist den Kopten von Papst Eugen III. am 4. Februar 1442 die Anerkennung von nur sechs ökumenischen Konzilen auferlegt worden, jedenfalls wird kein VII. ausdrücklich genannt². Martin Luther wird 1538 in der Schrift *von den konziliis und kirchen* nur die vier »Hauptkonzilen« bis Chalkedon behandeln — ohne andere abzulehnen, aber sie lagen nicht in seinem Horizont. Im Briefwechsel zwischen Tübingen und dem Ökumenischen Patriarchat 1573-1581 hatten die lutherischen Professoren der Neckarstadt 1575 zunächst unbefangen — hoffnungsfroh geschrieben, daß sie den durch die »auf dem Fundament der Bibel gegründeten sieben Synoden überlieferten Glauben in sich trügen und bewahrten, soweit sie Einsicht darin hätten«³. Der Brief war entworfen von Martin Crusius, sicher einem der besten Kenner der griechischen Tradition in seiner Generation, der sich selbst als Philhellenen bezeichnete. Aber als der Patriarch die Tübinger dann in seiner Antwort bei dieser Feststellung behaftet, muß Crusius

¹ Von sieben altkirchlichen Ökumenischen Konzilen hat das Abendland doch erst während der Kreuzzüge zu sprechen gelernt; Ausdruck hierfür ist die Darstellung dieser sieben Ökumenischen Konzile auf der Südwand des Langhauses der Geburtskirche in Bethlehem, die im 12. Jahrhundert entstanden ist.

² *Bulla unionis coptorum* vom 4. Februar 1442, der lateinische und arabische Text in: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. G. Alberigo u.a., Bologna 1973³, S. 567-583, hier S. 580.

³ *Martin Crusius, Turcograeciae libri octo*. Basel 1584, S. 424 aus dem Schreiben vom 20.3.1575, zitiert nach Dorothea Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573 bis 1581* (FKDG 37). Göttingen 1986, S. 61. Wendebourg, S. 96f.

etwas kleinlaut — intern — zugeben: so genau habe man diese Synodalentscheide gar nicht gekannt — und das bezog sich eben vor allem auf Nikaia II⁴.

In Westeuropa hatten sich die Dinge damals allerdings bereits anders entwickelt. Im Streit um die Bilder arbeiteten sich nun beide Seiten in die Tradition ein⁵. 1528 beruft sich die Provinzialsynode von Sens auf das VII. Ökumenische Konzil; 1540 in Köln, 1562 in Paris erschienen Editionen der Texte von Nikaia II; 1549 gab der Bischof von Saint Briec aber auch die *Libri Carolini* wieder heraus. Fast gewinnt man den Eindruck, daß hier die volle rechtliche Rezeption dieses Konzils erst jetzt, in der Mitte des 16. Jahrhunderts erfolgt, in Auseinandersetzung mit einem neuen Ikonoklasmus. Umgekehrt werden sich auch Calvin und seine Freunde mit den Synoden des Bilderstreites in Ost und West auseinandersetzen können.

Aber dies alles gilt nicht für die Anfänge des neuen Konfliktes ein Menschenalter zuvor.

Wichtiger als dieser mehr rechtliche Aspekt ist aber wohl etwas anderes: Das lateinische Mittelalter hat nie eine Theologie der Ikone entwickelt. Es gab Bilder, nun in überquellender Fülle. Sicher gab es auch verehrte Bilder und Statuen. Aber in die Reflexion der großen Theologen war die volkstümliche Frömmigkeit kaum einbezogen. Thomas von Aquin und Bonaventura hatten zwar Johannes von Damaskos verarbeitet. Sie sprechen mit ungeklärter Terminologie von einer Verehrung des Christusbildes und des Heiligen Kreuzes, die natürlich Christus gilt, aber damit ist die Realität dessen, was konkret in den Kirchen an Bildern und Statuen zu sehen war, kaum abgedeckt⁶. Und welcher Gemeindepfarrer las schon Thomas! Gewiß lassen sich die Bilder in spätmittelalterlichen Kirchen sehr wohl als Ausdruck einer in theologischen Überzeugungen gründenden Frömmigkeit aufschlüsseln⁷. Aber das bezieht sich dann auf die Bildinhalte, nicht eigentlich das Bild selbst als Einladung zur Andacht, zum Gebet, zur Meditation. Der pädagogische Rahmen, den das frühe Mittelalter abgesteckt hatte, bleibt in der Reflexion festgehalten. »Bilder und Schmuck in der Kirche sind Lesungen und Schriften der Laien«, schrieb Durandus in seinen bis ins 16. Jahrhundert immer wieder herangezogenen *Rationale divinorum*

⁴ Der Briefwechsel ist von den Tübingern selbst ediert worden: Acta et Scripta theologorum Wirtenbergen-sium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae; quae utrique ab anno MDLXXVI usque ad annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt: Graece et Latine ab iisdem theologis edita. Wittenberg 1584; eine deutsche Übersetzung (in Auszügen) von Hildegard Schaefer. Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel. Hg. vom Außenamt der EKD, Witten 1958. Aufgearbeitet und ausgewertet ist der Briefwechsel in der genannten Monographie von Dorothea Wendebourg, zum Thema der Bilder vgl. dort 261-265.

⁵ Die folgenden Angaben entnehme ich: Olivier Christin, Édition et citation du concile de Nicée II dans la polémique contre les protestants en France; In: F. Boespflug-N. Lossky (Hg.), Nicée II. 787-1987. Douze siècles d'images religieuses. Paris 1987, S. 339-343.

⁶ Darauf verweist Johannes Kollwitz, Bild und Bildertheologie im Mittelalter; in: W. Schöne, J. Kollwitz und H. Freiherr von Campenhausen, Das Gottesbild im Abendland. Witten/Berlin 1957, S. 109-138, hier S. 125-128. Im späten Mittelalter findet sich dann bei Gabriel Biel ein neuer theologischer Ansatz, der für die Wittenberger mit in Anschlag zu bringen wäre; vgl. Anm. II.

⁷ Sehr instruktiv hat dies die Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg in Zusammenarbeit mit dem Verein für Reformationsgeschichte herausgestellt: Martin Luther und die Reformation in Deutschland, Frankfurt/Main 1983, XIII Reformation der Glaubensbilder: Das Erlösungswerk Christi auf Bildern des Spätmittelalters und der Reformationszeit (D. Koeplin), S. 333-378.

officiorum am Ende des 13. Jahrhunderts⁸. Die Wirklichkeit war weit darüber hinausgegangen. Triebkraft hierfür war weithin der fromme Stifterwille in den Städten des späten Mittelalters.

Die geistige Kultur in diesen Städten am Vorabend der Reformation ist in den letzten Jahrzehnten oft dargestellt worden, in wissenschaftlichen Untersuchungen und großen Ausstellungen aus Anlaß eines Jubiläums. Hier wuchs und lebte eine Frömmigkeit, in der die Frage Menschen umtrieb: wie kriege ich einen gnädigen Gott? Die künstlerische Entfaltung derartiger Tafelmalerei damals ist von der materiellen Basis nicht abzulösen, die in diesem Willen zur Heilsvergewisserung impliziert war. Liebe zur Kirche, vielleicht einem konkreten Heiligen, die Absicht, ein gutes Werk zu tun und für das Seelenheil vor dem Richterstuhl Gottes oder Christi Vorsorge zu leisten, waren wohl meist aufs engste miteinander verflochten und unterstrichen die Verbundenheit der Bürger mit ihren Kirchen⁹.

II.

Das ist die Welt, aus der dieser neue Ikonoklasmus hervorbrach, denn — wie es Bernd Moeller scharf herausgestellt hat —: Die Bilderstifter werden auch die Bilderstürmer sein.

Es geht also um einen Umbruch der Laienfrömmigkeit in den von dieser Bewegung erfaßten Städten. Aber hinter dieser neuen Frömmigkeit steht doch zunächst eine neue Predigt und damit ein neuer theologischer Impuls. Deshalb spreche ich nun von drei Theologen. Karlstadt, der tragenden Gestalt der Wittenberger Bewegung 1522, Zwingli, dem Zürcher Reformator, und Calvin, dem Reformator Genfs.

Andreas Bodenstein¹⁰ aus Karlstadt am Main (1480-1541), daher genannt Doktor Karlstadt, war der Thomist der Theologischen Fakultät der jungen Universität Wittenberg, ur-

⁸ Zitiert nach Kollwitz, S. 121-125, das Zitat aus *Rationale* I,3. S. 121.

⁹ »Der Wunsch nach ewiger Seligkeit, nach Loskauf von Sündenstrafen, nach Errettung der Seele beflügelte das einzelne, den Unbilden des Lebens ausgelieferte Individuum und die Gemeinschaft, setzte Geldmittel frei, die in den Dienst einer Sache — der Religion — gestellt wurden. Jeder kirchliche Bau, jede kirchliche Stiftung soll aber nicht nur die Macht der Kirche, sondern auch Macht und Stärke des einzelnen Stifters oder der stiftenden Gemeinde verkünden«, so Elisabeth Vavra in ihrem schönen Beitrag zu dem Sammelband: *Alltag im Spätmittelalter*, hg. von Harv Kyhne mit Beiträgen anderer; Graz-Wien-Köln (1984) 1986², S. 271-353; Zitat S. 299; vgl. hier auch den ganzen Abschnitt: »Kunst als religiöse Stiftung«, »Kunst als Glaubensvermittlung«. Bahnbrechend für die neue Fragestellung nach der spätmittelalterlichen Stadt als Raum eines bestimmten Typs von Reformation wurde Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation (SVR 180)*, Gütersloh 1962; vgl. Bernd Moeller (Hg.), *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert (SVR 190)*; Gütersloh 1978; vgl. auch den Beitrag Moellers in dem in Anm.7) genannten Katalog: *Die Reformation in den Städten*, S. 381-395; ferner Steven E. Ozment, *The Reformation in the Cities*. New Haven-London 1975. Als Beispiel für die Dokumentation der Stadtgeschichte dieser Epoche sei auf die Ausstellung: *Welt im Umbruch. Augsburg zwischen Renaissance und Barock*, 1980 verwiesen, der Katalog, Band I-III erschien Augsburg 1980/81. Zum Thema Kunst und Frömmigkeit vgl. auch Reinhard Schwarz, *Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus — ein Ausdruck religiöser Mentalität*, *GWU* 32 (1981) 526-553; Christine Göttler—Peter Jezler, *Das Erlöschen des Fegefeuers und der Zusammenbruch der Auftraggeberschaft für sakrale Kunst*, in: *Christoph Dohmen und Thomas Sternberg (Hg.) ... kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch*; Würzburg 1987, S. 119-148.

¹⁰ Zu Karlstadt vgl. jetzt den — durchaus *cum ira et studio* — geschriebenen Art. von Ulrich Bubenheimer, Andreas Bodenstein von Karlstadt, in: *Gestalten der Kirchengeschichte*, hg. von Martin Greschat. *Die Reformationszeit I*. Stuttgart 1981, S. 105-116, mit einem kurzen Überblick über die wichtigste Literatur.

spränglich weitaus bekannter als Martin Luther. Er wandelt sich 1517 zum Augustinisten und wächst allmählich in eine neue Mystik der Gelassenheit.

Gott offenbart sich dem Inneren des Menschen, seinem Herzen, der Seele, dem Geist ohne äußere Mittel. Die Heilige Schrift, der er am Anfang so großes Gewicht beigemessen hatte, wird schließlich unwichtig wie die Sakramente. Diese Innerlichkeit ist bei diesem Mann aber zum sozialen Impuls geworden. In den Wittenberger Aufbruchtagen nach dem Reichstag von Worms 1521 und Luthers Verschwinden beginnt Karlstadt im Bunde mit anderen die Umgestaltung des Kirchenwesens seiner Universitätsstadt. Er praktiziert die Liebe zu den Armen, bei ihnen hört er nun Gottes Weisheit statt selbst Vorlesungen zu halten. Man versucht eine Reform der Messe, beschließt eine Armenordnung. In diesen Rahmen gehört die Schrift: *Von Abthuong der Bilder und das kayn bedtler unter den Christen seyn sollen, Wittenberg. 27. Januar 1522*. Dies sind für ihn noch zwei getrennte Themen, andere werden sie später zusammensehen können: Der Schmuck der Kirchen ist Ausdruck ihres falschen Reichtums, dies alles wäre besser für die Armen bestimmt.

Karlstads Argumentation ist dabei klar:

- i. *Daß wir Bilder in den Kirchen und Gotteshäusern haben, ist unrecht und wider das erste Gebot: Du sollst nicht fremde Götter haben.*
- ii. *Daß geschnitzte und gemalte Ölgötzen auf den Altären stehen, ist noch schädlicher und teuflischer.*
- iii. *Darum ist es gut, nötig, löblich und göttlich, daß wir sie abtun und der Schrift ihr Recht und Urteil geben.*

*Unsere Tat überzeugt uns, daß wir Bilder geliebt haben. Haben wir ihnen nicht die Ehre erzeigt, die wir großen Herren erzeigen und zumessen? ... Gott hasset und ist eifersüchtig auf Bildnisse ... und erachtet sie für ein Greuel und spricht, daß alle Menschen in seinen Augen sein sollen wie die Dinge, welche sie lieben. Bildnisse sind greulich; daraus folgt, daß auch wir greulich werden, so wir sie lieben.*¹¹

Bilder widerstreiten dem 1. Gebot, der Gottheit Gottes, sie wenden die Liebe des Menschen von seinem Schöpfer zum Geschaffenen. Das ist ein noch augustinisches und schon mystisches Argument. Am schlimmsten sind deshalb Altarbilder. Bilder zu haben, heißt Bilder zu verehren, Bilder zu verehren ist Götzendienst. Deshalb sind sie abzutun.

Was in Wittenberg nur Episode blieb, wurde in Zürich zum zweiten Schritt der Stadtreformation¹². Huldrych Zwingli, Leutpriester am Großmünster (1484-1531), hatte

¹¹ Zitiert nach dem Nachdruck in *KIT* 74, Bonn 1911, sprachlich modernisiert. Daß die Bilder in derselben Weise anzubeten (adorandae) seien wie die in ihnen repräsentierten Personen und daß es dabei um Liebe (dilectio) gehe, schrieb Gabriel Biel, coll. zu sent. III d. 9 qu. a. 2 concl. 5 H; vgl. dazu jetzt WA 59, 35.

¹² Zur Zürcher Reformation ist weiterhin eine vorzügliche Einführung *Walther Köhler* (Hg.), *Das Buch der Reformation Huldrych Zwinglis von ihm selbst und gleichzeitig in Quellen erzählt*, München 1926. Zu Zwingli vgl. jetzt den Art. von *Gottfried W. Locher*, Huldrych Zwingli, in: *Gestalten der Kirchengeschichte, Reformationszeit I*, S. 187-216, ferner *Gottfried W. Locher*, *Die Zwingli'sche Reformation im Rahmen der europäischen Kulturgeschichte*, Göttingen 1979; *Ulrich Gäßler*, *Huldrych Zwingli. Leben und Werk*, München 1983; für seine Stellung zu den Bildern *Hans Freiherr von Campenhausen*, Zwingli und Luther zur Bilderfrage; in: *Das Gottes-*

früh ein klares Bild von der Erneuerung der Kirche — nicht nur einer Erneuerung der Verkündigung, die alles von selbst nach sich ziehen würde. Solche Reformation war dann aber Sache der Stadt. Reformation ist eben für das späte Mittelalter Erneuerung der ganzen Christenheit an Haupt und Gliedern, also der ganzen Gesellschaft, kein nur innerkirchliches Geschehen. So entsprach auch diese Verantwortung der Stadt für die Kirchenreform nicht nur der Theologie des Leutpriesters, sondern vor allem dem Selbstbewußtsein ihrer Bürger. Kirchengemeinde und Bürgergemeinde decken sich. Konkret vollzog sich die Erneuerung in einzelnen Schritten so, daß aufgrund der Predigt Zwinglis Forderungen in der Bürgerschaft laut wurden. Zur Klärung setzte der Rat jeweils eine öffentliche Disputation unter seiner, des Rates Leitung an. Zwingli verfaßte hierfür Thesen, »Schlußreden« wie man in Zürich sagt. Der Rat wird ihn schließlich zum Sieger in der Disputation erklären und dann die notwendigen Schritte anordnen: Die Reformation wird in die Tat umgesetzt¹³. So war es 1523 aufgrund der 67 Schlußreden zur ersten Disputation gekommen und zu ersten Schritten in die neue Richtung; im Herbst beginnt noch ungeordnet die Zerstörung von Bildern und Kruzifixen, eben dies führt zur zweiten Zürcher Disputation vom 26.-28.10.1523. Hier fordert Zwingli die Abschaffung der Bilder und der Messe. Der Rat zögert, der Leutpriester und seine Anhänger mahnen; am 15. Juni 1524 wird die Zerstörung der Bilder angeordnet und dann hinter verschlossenen Türen, nicht tumultuarisch, vom 20.6.-2.7. im Großmünster vollzogen. Im Oktober 1525 läßt der Rat auch die Kirchenschätze beschlagnahmen, sie werden verkauft oder zerstört, mit ihnen auch die großen Bibliotheken der Limmatstadt. Hier ist ganz deutlich, daß der Streit um die Bilder auch eine Neuauflage des mittelalterlichen Konfliktes der Bürger mit dem Klerus war. Wenn Hans-Jürgen Goertz seine gerade erschienene Darstellung der reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517 bis 1529 unter die Überschrift stellt »Pfaffenhaß und groß Geschrei«, dann hat er zweifellos ein für Oberdeutschland und die Schweiz charakteristisches Motto gewählt¹⁴. Dieser Aspekt tritt auch darin heraus, daß vor der Zerstörung die Stifter eingeladen wurden, ihre Bilder wieder abzuholen — was nur in sehr beschränktem Umfang geschah.

Theologisch hatten vor 1523 die Bilder bei Zwingli keine Rolle gespielt, als Priester an der Wallfahrtsstätte Maria Einsiedeln hatte er die Möglichkeiten volkstümlicher Bilderverehrung allerdings zur Genüge kennengelernt.¹⁵ Doch ist aus solchen Erfahrungen zu-

bild im Abendland (vgl. Anm. 6), S. 139-172, *ders.*, Die Bilderfrage in der Reformation (1957). Jetzt in: *Ders.*, Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte, Tübingen 1960, S. 361-407; *Margarete Stirm*, Die Bilderfrage in der Reformation (*QFRG* 45), Gütersloh 1977, S. 130-153. *Hans-Dietrich Altendorf und Peter Jezler* (Hg.), Bilderstreit. Kulturwandel in Zwinglis Reformation; Zürich 1984.

¹³ *Bernd Moeller*, Zwinglis Disputationen I-II; *ZRG, Kan. Abt.* 56 (1970) 275-324; 60 (1974) 226-323.

¹⁴ *Hans-Jürgen Goertz*, Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529; München 1987.

¹⁵ Als Leutpriester der Benediktiner-Abtei in dem Marienwallfahrtsort Einsiedeln von 1516-1518 hatte Zwingli die Aufgabe, Einwohner und Pilger seelsorgerlich zu betreuen. Zwingli behauptet später, ab 1516 »das Evangelium gepredigt« zu haben. Was dies inhaltlich heißen konnte, ist umstritten und bestätigt nur, wie vieldeutig die Berufung auf das »Evangelium« faktisch in jenen Jahren gewesen ist. Von einem Konflikt mit Bildern kann jedenfalls für die damalige Zeit nicht die Rede sein; vgl. zu diesem Thema *Gäbler*; S. 38f. Einen interessanten Beitrag zum Verstehen der reformatorischen Wende bei dem späteren Zürcher Reformator hat inzwischen *Walter Ernst*

nächst kein Erneuerungsimpuls hervorgegangen. Der Funke mag von Karlstadt nach Zürich übergesprungen sein. Die Bilderzerstörung folgt bei Zwingli aus dem gleichen geistigen Gottesbegriff wie bei Karlstadt und von der gleichen Prämisse her, daß Bilder haben auch Bilder verehren heißt. Gegen politische Denkmäler hatte der Zürcher nichts; das Bild Kaiser Karls als Brunnenfigur verleitet eben niemanden zur Abgötterei. Neu ist die Bilderzerstörung als Staatsaktion. Wie der rechte Gottesdienst um des Wohles der Stadt willen zum »gemeinen Nutz« erforderlich ist, so ist auch das Abtun der Bilder ein fröhlicher Gottesdienst um der Stadt willen, nicht nur wegen des Seelenheiles der einzelnen.

Mit Johannes Calvin (1509-1564) sind wir ein Menschenalter weiter und haben es — im Unterschied zu Karlstadt oder Zwingli — mit einem der bedeutendsten und sicher konsequentesten Theologen des Jahrhunderts zu tun¹⁶. Er sah in der Regierung der Stadt Genf nicht mehr die Leitung der Kirche dieses Ortes. Im Gegenteil, Freiheit der Kirche zur Reformation fordert für ihn eine eigene Kirchenleitung, das *Consistoire*, das seine Entscheidungen oft dem Rat aufzwingen mußte. In der Bilderfrage aber hatte der Rat längst entschieden, schon im August 1535 waren in einem zweitägigen Bildersturm alle Altäre, Reliquien, Kruzifixe, Heiligenstatuen und Chorstühle vernichtet worden. Der Rat zog mit einem Bilderverbot nach. Als Calvin im Sommer 1536 zum ersten Mal nach Genf kam, gab es in den Kirchen keine Bilder mehr. Er wird deshalb die Grundsatzfrage nach Recht und Ort des Bildes in der Kirche unabhängig von den konkreten Erfordernissen einer Neuordnung stellen.

Das zeigt sich schon darin, daß er — nach dem Vorbild anderer — im Rückgriff auf den Wortlaut der Heiligen Schrift die überlieferte Zählung der Gebote des Dekalogs geändert hat. In der katechetischen Tradition des Abendlandes war die Forderung: *Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen, weder von dem, was da oben im Himmel, noch von dem, was unten auf Erden, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist: bete sie nicht an und diene ihnen nicht!* (2. Mose 20, 4f.) stets als Aspekt des 1. Gebotes verstanden worden. So hatten ja auch noch Karlstadt und Zwingli argumentiert. Für Calvin ist dieses 2. Gebot eine eigene Setzung Gottes. Es geht nicht nur um Gottes Gottheit, die durch Abgötterei geleugnet wird, sondern darum, daß Gott sich eben nicht in einem Bild offenbart. Mit diesem Verbot ist die allein legitime Form der Gottesverehrung festgelegt. Im Unterschied zu Karlstadt oder Zwingli kann Calvin durchaus zugestehen, daß man mit Bildern auch anders umgehen könnte, als daß sie angebetet werden. Aber dies ist in seinen Augen keine Rechtfertigung dafür, Bilder herzustellen und aufzurichten.

Andererseits ist Calvin von der Gültigkeit der Entscheidungen kirchlicher Autorität überzeugt, die in der Wahrheit gründen. Die *Confessio Helvetica posterior* ist zwar 1561

Meyer vorgelegt: Huldrych Zwinglis Eschatologie; Zürich 1987. Auch dieser Ansatz bei der »radikalen Infragestellung des Menschen nach seinen eigenen Möglichkeiten im Blick auf die eschatologische Ausrichtung seiner Existenz« weist zunächst nirgends auf den Bilderstreit.

¹⁶ Zu dem Reformator Genfs vgl. jetzt die Beiträge von Willem Nijenhuis, Johannes Calvin (1509-1564); in: TRE 7 (1981) 568-592, und Alexandre Ganoczy, Jean Calvin (1509-1564); in: Klassiker der Theologie I, hg. von H. Fries und G. Kretschmar, München 1981, S. 329-345. Für die Stellung zu den Bildern vgl. Margarete Stirm, S. 161-223, und die bemerkenswerten Beiträge reformierter Theologen in dem Kolloquium, das in dem von F. Boespflug und N. Lossky herausgegebenen Sammelband Nicée II dokumentiert worden ist (vgl. Anm. 5: Marc Faessler, L'images entre l'idole et l'icône. Essai de réinterprétation de la critique calvinienne des images (S. 421-433), Pierre Prigent, L'icône et la surconsommation d'images (489-498).

von dem Zürcher Heinrich Bullinger verfaßt, sie gibt aber durchaus auch die Überzeugung Calvins wieder, wenn sie formuliert: *Ecclesia non errat*, was dann so interpretiert wird: Sie irrt nicht, wenn sie sich auf den Felsen Christus stützt und das Fundament der Propheten und Apostel (Art.17). Deshalb wurde es für ihn, anders als für die bisher genannten Gestalten, notwendig, sich mit dem Anspruch des Konzils von 787 auseinanderzusetzen, dessen Entscheidungen ja jetzt auch im Druck zugänglich geworden waren.

Margarete Stirm hat in einer neueren Studie mit Recht nach den Bildern gefragt, die Calvin bei seiner Theologie vor Augen hatte¹⁷, genauer vor seinem geistigen Auge, denn seine Aussagen entspringen eben nicht mehr der konkreten Auseinandersetzung mit realen Bildern. Sie zeigt, daß es ihm nicht um das klassische polytheistische Kultbild geht — das haben schließlich alle Christen abgelehnt —, auch nicht um das pädagogisch-illustrierende Bild im Sinne Gregors d. Großen und des Durandus, sondern um das Bild als eine besondere Weise des Sich-Offenbarens Gottes: Er lehnt eine Bildtheologie ab, die den Anspruch erhebt: *Deum igitur non solo verbi auditu cognosci, sed etiam imaginum conspectu*¹⁸. Eben in der Rechtfertigung solcher Bilder sah er die Lehre des II. Konzils von Nikaia.

Grundlegend für Calvin ist also ein bestimmtes Wortverständnis, das Bilder, die geschaut, und Worte, die gehört werden, als einander ausschließende Gegensätze erscheinen läßt. Man wird dies in den Zusammenhang der besonderen Spiritualität des Genfer Reformators stellen müssen, für die es nicht mehr zureichen würde, nur — wie bei Zwingli — den Geist des Menschen als den von Gott gewollten Ort für die Begegnung mit ihm zu beschreiben. Calvin geht es hier wie in seiner Sakramentslehre primär um den Heiligen Geist Gottes, nicht um den Menscheng Geist. Aber Gottes Heiliger Geist zielt auf das Ohr, nicht das Auge¹⁹. Eben daß die Väter des Zweiten Nizänischen Konzils sich für das Gegenteil meinten auf die Heilige Schrift berufen zu können, macht sie in den Augen Calvins so unmöglich, fast könnte man sagen disqualifiziert sie²⁰. Solcher Mißbrauch der Heiligen Schrift desavouiert und entlarvt diese Kirchenversammlung.

¹⁷ Margarete Stirm, S. 92f.; S. 199-201; 216-218.

¹⁸ *Inst. I II,14 (III 103,21 der Opera selecta ed. P. Barth—W. Niesel, München 1928, 3. Aufl. 1967)*. In einem 1550 eingeschobenen Zusatz in das Kapitel von der Erkenntnis Gottes des Schöpfers (§ 14-15) setzt sich Calvin mit dem Konzil von 787 auseinander, weil sich jetzt alle Bilderfreunde auf diese Synode beriefen. Seine wichtigste Quelle hierfür sind die im vorausgehenden Jahr von Jean Dutillet (Joh. Tillettus), Bischof von Saint Briec, später von Meaux, edierten *Libri Carolini*, vgl. weiter Anm. 20). Dadurch sind die sehr allgemeinen Kenntnisse, die er schon 1543 hatte, inhaltlich präzisiert worden. Der oben zitierte Satz richtet sich — im Anschluß an diese karolinische Streitschrift — gegen die Verwendung von *Psalm 47,9: ut audivimus, ita et vidimus*, »wie wir es gehört haben, so sehen wir es an der Stadt des Herren Zebaoth, an der Stadt unseres Gottes: Gott erhält sie ewiglich« (48,9 Mas.). Die karolinischen Theologen bezogen diese Schau auf die Erfüllung der prophetischen Verheißung in Christus und das künftige »Sehen« im Himmel im Unterschied zum »Hören« im Leben unter dem Vorzeichen der Sterblichkeit (I 30, S. 60 MGH LL III,2 ed. H. Bastgen). Dem konnte Calvin sicher zustimmen. Leider verweist die zitierte Ausgabe der *Institutio* nicht auf *Psalm 47,9* sondern auf *I Joh 1,1*; diese Angabe hat Frau Stirm, S. 194 aufgenommen. Tatsächlich argumentierten aber weder die *Libri Carolini* noch Calvin von der Inkarnation her.

¹⁹ Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin (FKDG 7)*, Göttingen 1957.

²⁰ In dem 1550 eingeschobenen Zusatz hält sich Calvin hierfür ausschließlich an die *Libri Carolini*; schon die karolinische Streitschrift greift für ihre Polemik einzelne Voten prominenter Konzilsteilnehmer aufgrund der lateinischen Übersetzung der Akten heraus und will an ihnen aufzeigen, daß sie die Heilige Schrift völlig falsch

Damit stehen wir bei dem kirchenrechtlichen Aspekt. Der Genfer hat den Anspruch der Versammlung von 787, das VII. Ökumenische Konzil zu sein, bestritten; im Anschluß an die Argumentation der *Libri Carolini* hat er sie als illegal bezeichnet. Anders als die Karolinischen Polemiker neigt er aber dazu, demgegenüber die ikonoklastische Synode von 754 als authentisch anzuerkennen. Im Ernst hätte Calvin diese Position kaum durchhalten können; offenbar hatte er von diesem Konzil auch keine wirkliche Kenntnis. Weder die Betonung der Darstellung des Heiligen Kreuzes noch die These, daß die konsekrierten Abendmahlselemente die einzig authentischen Ikonen Christi seien, wäre theologisch für ihn erträglich gewesen²¹.

Bei Calvin ist das Bilderverbot aus der konkreten Auseinandersetzung herausgenommen. Es beginnt zum Konfessionsmerkmal zu werden.

Gemeinsam, gerade gegenüber dem Bilderstreit in der Alten Kirche, ist allen diesen Positionen, daß sie vom Gottesbild, nicht vom Christusbild ausgehen. 787 war formuliert worden, daß die Ikonen zu ehren seien wie das Heilige Kreuz, das Evangelienbuch und die Reliquien. Jetzt geht es um jede Form der innerweltlich greifbaren, faßbaren Gegenwart Gottes, selbst Altäre und Taufsteine werden in dieser Reformation abgeschafft, weil sie die Gedanken von Gott auf das Sinnhafte lenken könnten. So verstehen diese Theologen die Weisung des Herrn, daß Gott allein im Geist und in der Wahrheit anzubeten sei. Doch gerade von Calvin her gesehen muß man weitergehen. Er hätte die Möglichkeit gehabt, beim Heiligenbild die Kategorie des Pädagogischen, des Illustrierenden gelten zu lassen, eben im Unterschied zum Gottesbild. Aber dies tat er nicht: Gott hat alle Bilder verboten und immer verführen sie den Menschen zum Götzendienst.

Das war die Sicht der Theologen. Wichtiger vielleicht als ihre Thesen ist aber die Wirkung, die sie auslösten, die Wende, daß dieselben Menschen, die zuvor Bilder geliebt hatten, sie nun zerstörten, im Gewissen zum Ikonoklasmus getrieben. Die Folge war ein einschneidender Kulturwandel. Vielleicht ist die Bereitschaft zu solcher Veränderung aber auch schon die Voraussetzung für das breite Echo der geschilderten Predigt gewesen. Im einzelnen gab es geradezu Bekehrungen, besonders deutlich bei Malern, die zu dem, was

gebrauchen, vgl. als Beispiel Anmerkung 18. Calvin wiederholt in *I II,14* nur diese Vorwürfe. Für sein eigenes Verständnis der herangezogenen Schriftstellen ist im Abschnitt nur wenig zu entnehmen.

²¹ Calvin hat das Kapitel über die Konzile und ihre Autorität (*Inst. IV 9, Opera selecta V 150-163*, München 1936) im wesentlichen 1536 konzipiert und 1543 erweitert. Aus der Alten Kirche standen ihm dabei an sich auch nur die ökumenischen Synoden bis Chalkedon vor Augen. Aber bei der Frage nach den Kriterien, wenn der Anspruch eines Konzils auf Legitimität mit dem eines anderen, formal gleichbegründeten, streitet, konnte er schon 1543 das ikonoklastische Konzil Kaiser Leons 754 einerseits, das Konzil unter Kaiserin Irene 787 andererseits nennen (§ 9, *OS V 157, 13-158, 13*); 1550 wird nur noch ein Rückverweis auf die thematische Behandlung der Synode in Buch I eingeschoben (S. 158,3f.). Calvins Kriterium ist natürlich — unter Berufung auf Augustin — die Schriftgemäßheit der Entscheidung. Der Duktus der Argumentation ist eindeutig, daß bei solchen Alternativen nur eines der beiden Konzile legitim sein kann. Obgleich Calvin es nicht ausdrücklich so schreibt, läuft sein Beweisgang doch darauf zu — da der Beschluß von Nicäa II „offenbar satanischer Herkunft“ ist (*Tale vero placitum a Satana manasse*, S. 158,2) —, daß eben das Konzil von 754, das Bilder und Bilderverehrung untersagte, rechtmäßig gewesen sei. Tatsächlich konnte Calvin aber 1543 so nur schreiben, weil er die Beschlüsse dieser Synode gar nicht kannte, und auch 1550 hatte er den *Libri Carolini* nicht viel mehr an Fakten entnehmen können.

sie bisher als ihre Berufung, als ihren Gottesdienst ansahen, nun nein zu sagen lernten²². In Deutschland tritt dieser Kulturbruch vor allem im Bauernkrieg heraus, in den ja gerade auch Künstler verflochten waren wie Jörg Ratgeb oder Tilman Riemenschneider²³. Man wird diesen Umbruch weitgehend nur beschreiben, kaum ableiten können. Er gehört sicher in den Zusammenhang einer neuen Bestimmung des Heilszieles. Vielleicht kann man sagen: Das Evangelium von Gottes freier Gnade ließ nun keinen Raum mehr für Betätigungen der Frömmigkeit im alten Stil. Es war die Entdeckung eines Lebens im Gehorsam unter Gottes Weisung, das weniger Raum für Spontaneität ließ als das Mittelalter. Hans-Jürgen Goertz schreibt mit Recht von der Ambivalenz dieser Epoche: »Das ausschweifende Gepränge und die luxuriöse Repräsentation des mittelalterlichen Klerus, Zeichen einer *ecclesia triumphans*, schwinden dahin und werden durch rituelle Schlichtheit ersetzt: ein schmuckloses geistliches Gewand, eine einfache Liturgie in deutscher Sprache, ein uneiferliches Austeilen von Brot und Wein, die Predigt im Zentrum des Gottesdienstes als klare Auslegung der Heiligen Schrift« (S. 251f.). Die Fortsetzung dieser Charakterisierung zeigt, daß der Historiker auch hier wieder Oberdeutschland und die Schweiz vor Augen hat, Gebiete, die sich teilweise zwar später der lutherischen Reformation anschlossen, deren besondere Spiritualität aber eben doch im reformierten Protestantismus weiterlebt, besonders ausgeprägt in der Frömmigkeit der Hugenotten. Man wird allerdings sehen müssen, daß derartige Gegenüberstellungen weitgehend das Ergebnis nachträglicher Systematisierungen sind. Die neuen Kirchentümer der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sind alle das Ergebnis von Sammlungsbewegungen, in denen ursprünglich verschiedene Typen von Erneuerung jeweils in eine neue Kirchentradition überführt werden, sei es nun die Sammlung um das Konzil von Trient, um das Augsburger Bekenntnis, die Grundsätze der Täuferischen Bewegung oder eben die Lehre Johannes Calvins.

In der Zeit vor der Ausprägung klarer Profile der Religionsparteien ist die Landschaft vielschichtiger. Auch in den Territorien und Städten, in denen die Wittenberger Reformation maßgebend werden sollte, gab es Streit zwischen Stadtbürgern und Bischof, ja dem Klerus überhaupt. Auch hier waren die Obrigkeiten aller Art mehr oder weniger fromm, in der Regel stets begehrt darauf aus, die Verfügungsgewalt über das Kirchenvermögen einschließlich der Kirchenschätze zu erlangen. Das gesellschaftliche Konfliktpotential unterschied sich kaum von den Städten Südwestdeutschlands. Aber hier ist es nur in Ausnahmefällen und vorübergehend zu einem Bildersturm gekommen.

²² Besonders eindrucksvoll ist die Lebensgeschichte des Berner Malers Niklaus Manuel Deutsch, der seit seiner Wende zur Reformation nun mit künstlerischen Mitteln den Bildersturm propagiert, vgl. O. Im Hof, Niklaus Manuel und die reformatorische Götzenzerstörung, *Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 37 (1980) 297-300. Der in Anm. 7 genannte Katalog enthält S. 386 (Nr. 511) eine Federzeichnung von 1527: König Josia läßt die Götzenbilder zerstören.

²³ Der Schwabe Jörg Ratgeb (um 1480-1526) saß 1525 im Rat von Stuttgart, trat im Bauernkrieg auf die Seite der Aufständischen, wurde gefangengenommen und hingerichtet, Wilhelm Fraenger, Jörg Ratgeb. Ein Maler und Märtyrer aus dem Bauernkrieg; Dresden 1972. Tilman Riemenschneider (um 1460-1531), der große Bildschnitzer und Bildhauer, war 1525 wegen Unterstützung der aufständischen Bauern in Würzburg gefangengenommen und gefoltert worden; damit erlosch seine künstlerische Tätigkeit. Wieweit diese Männer über ihr politisch-soziales Engagement hinaus in den evangelischen Aufbruch hineingehören, ist kaum zu entscheiden; ebenso wenig, ob der Bauernaufstand sie zu einem gewissenmäßigen Überdenken ihrer bisherigen Tätigkeit geführt hat. Zu Künstlern, die auf die Seite der Wittenberger Reformation traten, vgl. Anm. 31.

In den Jahren, in denen Calvin seine von vielen engagiert aufgenommene Bildertheologie entwickelte, blieben diese Kontroversen in dem jetzt genannten Raum ganz unterkühlt. In den Religionsgesprächen seit 1539 bis zum Interim 1548 taucht dieses Thema nur am Rande auf. Diese Differenz ist nicht zu verstehen, wenn nicht die theologischen Entscheidungen in den Blick kommen, die hier wirksam geworden sind.

III.

Deshalb habe ich nun von Martin Luther (1483-1546) zu sprechen²⁴.

Will man seine Stellung zum Bild im gottesdienstlichen Raum kennenlernen, liegt es nahe, bei den »Invocavit-Predigten« des Frühjahrs 1522 einzusetzen, in denen er — von der Schutzhaft auf der Wartburg nach der Ächtung durch den Reichstag von Worms nach Wittenberg zurückgekehrt — in der Woche zwischen dem ersten und zweiten Fastensonntag zu den Reformen Stellung nahm, die unter maßgeblicher Beteiligung Karlstadts in seiner Universitätsstadt eingeführt worden waren. Er hat bekanntlich durch diese Predigten erreicht, daß die Neuerungen weitgehend rückgängig gemacht wurden, nicht so sehr, weil alles an ihnen falsch gewesen wäre, aber es sei nicht von innen, aus dem Glauben gewachsen. Gott will in der Tat das Herz des Menschen. Aber gerade deshalb ist durch bloße Änderungen der Ordnung wenig erreicht, im Gegenteil: Solche Reformen können Gewissen vergewaltigen und nun in neuer Weise wieder die christliche Freiheit aufheben. Das gilt besonders im Blick auf die Bilder, denen der Augustiner sich in der 3. Predigt, am Dienstag nach Invocavit zuwandte²⁵. Gerade sie sind frei, man kann sie haben oder nicht. »Allein das Herz darf nicht daran hängen und sich nicht darauf wagen« (374,12f.). Das heißt, natürlich darf man Bilder nicht anbeten; »und wenn man sie anbetet, so sollte man sie zerreißen und abtun« (373,22f.). Der konkrete Akzent liegt zwar sicher nicht auf dieser letzten Konsequenz aus einem Mißbrauch der Bilder, sondern auf der Mahnung zum rechten Umgang mit ihnen. Aber die Differenz etwa zu Zwingli scheint doch eher graduell zu sein, wenn nicht gar nur das taktische Vorgehen zu betreffen. Doch im Unterschied zu Karlstadt wie Zwingli rechnet Luther eigentlich nicht damit, daß ein Christ wirklich Bilder anbeten würde wie den dreieinigen Gott. Dahinter steht bei schärferer Analyse dann doch eine andere Sicht des Menschen, eine andere Sicht Gottes und eben auch ein anderes Verhältnis zum Bild.

Das tritt in den späteren Jahren deutlicher heraus. Für Luther ist der Mensch Gottes Geschöpf mit Leib und Seele und allen Sinnen. Wir können gar nicht anders, als uns reale Vorstellungen zu machen. »Ich wolle oder wolle nicht: wenn ich Christum höre, entwirft

²⁴ Vgl. zu ihm jetzt Reinhard Schwarz, Luther (Die Kirche in ihrer Geschichte, hg. von Bernd Moeller; Lfg. I), Göttingen 1986 mit reichen Literaturangaben. Luthers Stellung zu Karlstadt und zu den Bildern ist natürlich in allen Biographien mitbehandelt, vgl. jetzt bes. Martin Brecht, Martin Luther, Band II: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521 bis 1524; Stuttgart 1986, bes. S. 66ff. und 158ff. Über die bisher genannte Literatur zum Bilderstreit des 16. Jahrhunderts hinaus, insbesondere die Arbeiten von Hans Freiherr von Campenhausen und Margarete Stirm sei noch verwiesen auf Walther von Loewenich, Art. »Bilder VI«, in: TRE 6 (1980) 546-557.

²⁵ WA 10/3 26-30; ich zitiere nach Cl. 7,372-374 ed. E. Hirsch.

sich in meinem Herzen ein Mannsbild, das am Kreuze hängt, gleich als sich mein Antlitz natürlich entwirft im Wasser, wenn ich hineinsehe«, schreibt er Ende 1524 ausdrücklich gegen den nun aus Kursachsen ausgewiesenen Karlstadt²⁶. Weil dies zunächst eine Aussage über den Menschen ist, kann Luther analog auch vom Gottesbild sprechen: Daniel hat ihn als alten Mann mit schneeweißem Haar, mit Bart und Rädern am Gottesthron gemalt (*Dan 7, 9*); obgleich Gott natürlich weder Bart noch Haare hat. »So muß man von unserm Herrgott ein Bild malen um der Kinder willen und unsertwillen, auch wenn wir gelehrt sind«²⁷. Solche Kreatürlichkeit ist nicht Sünde. Gott geht auf sie ein. Deshalb kann der Wittenberger in der eben zitierten Predigt fortfahren: »Er, der unbegreiflich gewesen ist, gibt sich selbst in die Menschheit. Christus sagt: wer mich sieht, sieht auch den Vater« (*Joh 14, 9*). »Man kan die geistlichen Sachen nicht begreifen, nisi in bilder fasse«.

Margarete Stirm hat sicher recht, wenn sie den Unterschied dieser Begründung des Bildes zu den Diskussionen im Umkreis des VII. Ökumenischen Konzils herausstellt: »Ein Bild Christi soll nach Luther weder den Menschen Jesus zeigen, noch die Gottheit Christi oder die Einheit von Gottheit und Menschheit in dem fleischgewordenen, auferstandenen und zur Rechten Gottes thronenden Jesus Christus offenbaren, vergegenwärtigen oder auch nur andeuten, sondern den Betrachter an das, was Gott in Jesus Christus für ihn getan hat und noch tut, erinnern«²⁸. Sicher ist für den Abendländer das Bild ganz auf der Erde angesiedelt und zieht den Gläubigen nicht in die himmlische Welt hinein. Es ist auch nicht Träger der Heilsverheißung oder gar der Realpräsenz wie das Sakrament. Aber auch das Bild ist Ausdruck der Kondeszendenz Gottes, über die frühmittelalterliche Rede von der *Biblia pauperum*, dem pädagogischen Hilfsmittel für die Ungebildeten, hinaus.

Denn das »Erinnern« an Gottes Heilstat schließt Deutung dieser Tat ein. Die Bilder reden für den Wittenberger, er versteht sie und kann deshalb zunehmend unbefangen mit ihnen umgehen, den konkreten Bildern der mittelalterlichen Kirchen. In seinen Predigten kommt er immer wieder auf Beispiele zu sprechen. Besonders angetan haben es ihm die Darstellungen der Höllenfahrt Christi; es ist das Thema des klassischen orthodoxen Osterbildes, der *Anastasis*, allerdings in einer anderen ikonographischen Tradition: »Demnach pflegt man es auch so an die Wände zu malen, wie er — Christus — hinunterfährt mit einer Chorkappe und mit einer Fahne in der Hand, vor die Hölle kommt und damit den Teufel schlägt und verjagt, die Hölle stürmt und die Seinen herausholt, wie man auch in der Osternacht ein Spiel für die Kinder getrieben hat. Und es gefällt mir wohl, daß mans so den Einfältigen vormalt, spielt, singt oder sagt. Und man soll es auch dabei bleiben lassen, daß man nicht viel mit hohen spitzigen Gedanken mich bekümmere, wie es möge zugegangen sein, weil es ja nicht leiblich geschehen ist ... denn solche Gemälde zeigen fein die Kraft und den Nutzen dieses Artikels, warum er geschehen, gepredigt und ge-

²⁶ Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament, *WA 18*, 62-125; hier 83.

²⁷ Predigt zu Joh 14,9: *Propter pueros et nos, si etiam docti*, *WA 46*, 308; vgl. Stirm. S. 110.

²⁸ S. 112. Frau Stirm grenzt sich betont von der Interpretation ab, die Hans Preuß, Martin Luther der Künstler, Gütersloh 1931, vorgelegt hatte; in der Kondeszendenz Gottes, im *finitum capax infiniti* als Grundbestimmung der Offenbarung sei nach Luther das Recht, ja die Notwendigkeit auch der Bilder begründet. Gewiß hat Preuß hier systematisiert, wie Luther es nie getan hat; doch auch in ihrer Abgrenzung überzieht Frau Stirm.

glaubt wird, wie Christus der Hölle Gewalt zerstört und dem Teufel alle seine Macht genommen habe. Wenn ich das habe, so habe ich den rechten Kern und Verstand davon und soll nicht weiter fragen noch grübeln, wie es zugegangen oder möglich sei ... und es ist ohne Zweifel von den alten Vätern so auf uns gekommen, daß sie so davon geredet und gesungen haben, wie auch noch die alten Lieder klingen und wir am Ostertag singen: »der die Hölle zerbrach und den leidigen Teufel darinnen gebunden hat.«²⁹ Der Unterschied zum frühen Mittelalter ist deutlich; biblische Geschichte wird nicht primär nacherzählt, sondern dem Christen gedeutet, der verstehen will, was die Heilswirklichkeit des Sätzchens aus dem Apostolischen Glaubensbekenntnis des Abendlandes ist: »herabgestiegen in das Reich des Todes«. Anders als bei Karlstadt und gegen ihn weist das Bild gerade auf die Kraft des Kreuzes und der Auferstehung hin.

Der Umgang mit dem Bild ist also stets inhaltlich bestimmt. Gerade deshalb bleibt eine kritische Prüfung der Tradition unverzichtbar. Nicht Bilder als solche sind Gotteslästerung, wohl aber können es bestimmte Darstellungen der Gottesmutter oder eines Heiligen sein, die den Eindruck erwecken, als wären Maria oder dieser Heilige Erlöser und Schutzmacht an der Stelle Christi.

Die Wittenberger Reformation ist nicht dabei stehengeblieben, vorhandenen Bildern gegenüber Stellung zu beziehen. In zunehmendem Umfang sind unter ihrem Einfluß auch neue Bilder entstanden. Gerade Luther wollte eine illustrierte Bibel, eben weil das Bild zum Verstehen hilft³⁰. Von den Versuchen, die in der Reformation herausgetretene Wahrheit des Evangeliums in dogmatischen Bildkompositionen darzustellen, und von neuen Altarbildern ist noch zu reden.

Schon hier ist aber die Feststellung einzufügen: Diese Entwicklung hatte zur Voraussetzung, daß Luther Künstler fand, die bereit waren, seinen Weg mitzugehen. An erster Stelle ist hier Lucas Cranach zu nennen (1472-1553), der Wittenberger Bürgermeister, der zu den großen Malern des Spätmittelalters gehört; eigentlich aber auch Albrecht Dürer in Nürnberg (1471-1528), der seit 1523 auf der Seite der Wittenberger Reformation stand und sich im aufkommenden Bilderstreit gegen die neuen Ikonoklasten wenden sollte³¹. Beide waren Repräsentanten eines Bürgertums, das nicht von der Liebe zu den Bildern zum Bilderzerstören bekehrt worden ist.

IV.

Doch ehe wir diese Spur weiterverfolgen, sei die Frage nach dem Unterschied zwischen Luther und den Bilderkritikern von Karlstadt bis Calvin noch einmal gestellt. *Margarete*

²⁹ Osterpredigt vom 16. April (?) 1533, WA 37, 63, 5-12, 30-36, sprachlich modernisiert.

³⁰ Philipp Schmidt, Die Illustration der Luther-Bibel 1522-1700; Basel 1962.

³¹ Vgl. jetzt Hans Düfel, Art. »Lucas Cranach d.Ä. (1472-1553)«, in: TRE 8 (1981) 218-226. Einen ausgezeichneten Überblick vermittelte die Ausstellung im Kunstmuseum Basel vom 15. Juni bis 8. September 1972, vgl. den Katalog: Dieter Koeppelin-Tilmann Falk, Lucas Cranach. Gemälde, Zeichnungen, Druck, Graphik. Band I und II. Basel und Stuttgart 1974/76; Hans Düfel, Art. »Albrecht Dürer (1471-1528)«, in: TRE 9 (1982) 206-214, Gottfried Seebass, Dürers Stellung in der reformatorischen Bewegung, in: Gerhard Hirschmann, Albrecht Dürers Abstammung und Familienkreis: Albrecht Dürers Umwelt, Nürnberg 1971, S. 101-131.

Stirm konstatiert am Ende ihrer mehrfach herangezogenen Monographie: »Das Bild, das Calvin ablehnt, ist nicht das Bild, das Luther erlaubt und wünscht« (S. 224). Das besagt deshalb nicht allzu viel, weil eben Calvin theologisch eine Sicht des Bildes als Offenbarungsform bekämpft, die so dem Abendland gar nicht geläufig war³², die konkreten Bilder diesem Deuteschema unterwirft und sie damit zu Idolen macht. Daß Götzenbilder keinen Platz in der Kirche haben, ist aber schließlich theologisch nie strittig gewesen. Umgekehrt kann Luther natürlich Bilder nur erlauben oder wünschen, weil er davon überzeugt ist, daß sie der Mensch nicht zu Abgöttern macht, sondern als Mittel der Heilserkündigung gebraucht und versteht.

Diese differente Beurteilung läßt sich aber in gewissem Umfang historisch überprüfen. Dazu mag es hilfreich sein, einen knappen Überblick über die Bilder der Wittenberger Reformation zu versuchen:

- a) Kampfbilder auf Flugblättern oder in Streitschriften waren ein propagandistisches Mittel aller Religionsparteien, auch die Bildergegner haben damit gearbeitet.
- b) Bibelillustrationen waren an sich auch nicht kontrovers, jedenfalls standen sie nicht im Zentrum des Streites, denn ein gotteslästerlicher Mißbrauch war hier doch kaum zu befürchten.
- c) Die dogmatischen Bilder der Wittenberger Reformation unternehmen — schon unter Luthers Augen — den Versuch, die Rettung des Glaubenden aus Sünde und Tod durch das Evangelium, also durch Christus, zu veranschaulichen. Der bekannteste Bildtyp dieser Gattung geht auf Lucas Cranach zurück; schon 1529 ist er belegt, in seiner Schule wird er weitergepflegt. In einer zweiteiligen Darstellung werden Adam und Eva unter dem Zorn Gottes gezeigt, die vom Gesetz im Gewissen getroffen zum Kreuz Christi fliehen³³. Später ist es charakteristisch, daß verschiedene vorgegebene oder neu geschaffene Bildtypen soteriologisch weitergeführt werden, so daß am Ende immer das Heilshandeln Gottes durch Christus in den Gnadenmitteln, in Wort und Sakrament, heraustritt, verbunden damit dann auch der Weg vom Heilsgeschehen oder dem Bekenntnis der Kirche zum konkreten Gottesdienst³⁴. Schließlich wird man an dieser Stelle auch die Katechismusillustration nennen können³⁵. Gemeinsam ist allen

³² Das würde noch deutlicher werden, wenn man die Stellungnahme des Konzils von Trient vom 3./4. Dezember 1563 heranziehen würde; vgl. dazu *Hubert Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient IV/2; Freiburg 1975, S. 183f.

³³ Zur Darstellung von 1529 (Öltempera auf Lindenholz), jetzt im Schloßmuseum von Gotha, vgl. den Ausstellungskatalog: *Kunst der Reformationszeit*. Staatliche Museen zu Berlin, Hauptstadt der DDR. Ausstellung im alten Museum vom 26.8.-13.11.1983; Berlin 1983, S. 328.

³⁴ Selbst auf den fränkischen Darstellungen der Übergabe des Augsburger Bekenntnisses an Kaiser Karl V. ist dieses Ausziehen bis zum konkreten Gottesdienst heute bemerkenswert; vgl. das Konfessionsbild von Wolf Eisenmann von 1606 in Weißenburg, *Gertrud Schiller*, Ikonographie der christlichen Kunst 4,1. Gütersloh 1976, Tafel 400.

³⁵ Als besonders bemerkenswertes Beispiel habe ich im Vortrag auf die Veränderung der bereits lutherischen Trinitätsdarstellung einer 1544 von Hans Reinhart gefertigten Medaille, heute im Trierer Domschatz, zum Berliner »Gnadenstul« Peter Dells d. Ä. von 1548 hingewiesen: Die Trinitätsdarstellung ist jetzt durch Taufe und Herrenmahl ergänzt; die Taube des Heiligen Geistes ist zum Altar gewandert über den konsekrierenden Liturgen; der Segensgestus des Liturgen und des Teufels stellen die Verbindung zum Kreuze Christi her. Vgl. *Franz J. Ronig*, Die Dreifaltigkeitsmedaille des Trierer Domschatzes. Ein Werk des Hans Reinhart von 1544, *Jahrbuch Kreis Trier-Saarburg* 1982, S. 90-95. Hierzu *Gertrud Schiller* (s.o.), S. 117-154; Tafel 339-395.

diesen Darstellungen, daß sie in neuer Weise die mittelalterliche Tradition der Meditationsbilder weiterführen. Solche Bilder sind schon von der Anlage her nicht auf Verehrung ausgerichtet, sondern laden zur Besinnung ein, in der dann am Ende nicht das Bild, sondern Gottes Heilshandeln meditiert wird.

- d) Eine eigene Gruppe stellen die Epitaphien dar. Auch sie stehen in mittelalterlicher Tradition und zeigen weiter in der Regel den Stifter und seine Familie in der Haltung der Anbetung. Sie können zunehmend auch zum Ausdruck bürgerlichen Selbstbewußtseins werden. Die Weise der Darstellung Christi kann dann sehr wohl durch die neue ikonographische Tradition dogmatischer Bilder der Reformation beeinflusst werden³⁶. Das Meditationsbild wird so zum Bekenntnis des Verstorbenen zu dem Gott, dem er im Leben und Tod vertraut.
- e) Schließlich gibt es auch für neuerbaute Kirchen neue Altarbilder. Schon Luther hat hierfür das Abendmahl Christi mit seinen Jüngern vorgeschlagen³⁷. Im Mittelalter war diese Szene eher dem Refektorium eines Klosters vorbehalten oder klein auf der Predella unter dem eigentlichen Altarbild dargestellt. Natürlich will auch dieses — später weit verbreitete — Bild den Zusammenhang zwischen Heilsgeschehen und Gottesdienst aufweisen, zwischen der Stiftung des Sakramentes und seinem Vollzug. Daneben hat es auch andere Themen gegeben³⁸. Luther dachte nicht an unbeschriftete Bilder; Gottes Wort in der Heiligen Schrift legt das Verständnis der Darstellung fest. Das entspricht übrigens der Theologie und Praxis der orthodoxen Ikone, mag immer das Wort, das die Darstellung identifiziert, unterschiedlich verstanden worden sein. Gelegentlich sind in lutherischen Kirchen auch Sprüche an die Stelle des Bildes getreten; das führt aber über das Thema dieses Referates hinaus und entspricht auch nicht Luthers eigenen Vorschlägen.

So sehr fast alle diese Bildtypen in einer mittelalterlichen Tradition stehen, auch dort, wo sie Eigenes aussagen, so unbestreitbar ist es doch, daß ihre Qualität selten einem Vergleich mit den künstlerischen Hochformen des späten Mittelalters standhält, zumindest gilt das für die Malerei. Bei einem Vergleich der vorreformatorischen und der reformatorischen Bilder Cranachs springt dies in die Augen. Dürers Bild der »Vier Apostel« aus der Zeit nach seiner Zuwendung zum evangelischen Aufbruch (1528) gehört allerdings zu seinen reifsten Leistungen. Im ganzen legt sich doch die Vermutung einer Verlagerung des künstlerischen Schwerpunktes in den lutherischen Territorien nahe, etwa auf die Musik. Der Rahmen für die Blüte frommer Bildkunst im Spätmittelalter ist auch hier geschwunden: Das Stifterwesen³⁹. Die Musik lebt von öffentlichen Aufträgen, seien es der Höfe

³⁶ Ich habe im Vortrag hierfür auf das Epitaph des Breslauer Reformators Johannes Hess in St. Maria Magdalena, Breslau, von 1547 hingewiesen, das die Thematik der Cranach'schen Erlösungsdarstellung aufnimmt.

³⁷ So *Stirn* S. 86 unter Verweis auf *WA* 31/1, 415,23ff.

³⁸ Bekannt ist vor allen Dingen das Altarbild für die Neupfarrkirche in Regensburg von Michael Ostendorfer, 1554/55, das die Aussendung der Apostel nach Mt 28 darstellt, die ihrerseits auf Beichte, Taufe und Abendmahl zielt; vgl. Abb. und Kommentar in: *Martin Luther und die Reformation in Deutschland*. (vgl. Anm. 7), S. 400-402, *Tafel* 539.

³⁹ Götter und Jezler in Anm. 9.

oder der Kirche, in der Regel nicht privater Mäzene. Dieser Hinweis will nicht umfassende Erklärung sein, aber er deutet doch auf eine für das Verstehen wichtige Dimension hin. Gerade diese Verlagerung des künstlerischen Schwerpunktes hat aber umgekehrt die Haltung der großen Wittenberger Reformatoren zu den Bildern bestätigt: Sie luden zur Meditation des Heils ein, legten die Schrift aus, sind aber nirgends als Einladung zur Verehrung, geschweige denn Anbetung verstanden worden.

V.

Damit wird der Blick aber noch einmal auf die Ikone zurückgelenkt, um die es dem VII. Ökumenischen Konzil ging. Die Funktion des Bildes im lutherischen Kirchenraum ist anders als die der Ikone in einem orthodoxen Haus oder in einer orthodoxen Kirche. Es wäre nicht schwer, Material zusammenzustellen, in dem sich das Befremden evangelischer Besucher über die orthodoxe Ikonenfrömmigkeit spiegelt⁴⁰. Die Bildertheologie des christlichen Ostens war überhaupt bis in unser Jahrhundert hinein dem Westen faktisch unbekannt oder nur Spezialisten geläufig. Das ist nach dem Ersten Weltkrieg anders geworden. Man lernte im Abendland orthodoxen Gottesdienst so zu sehen, daß er auch einer Kirche unter dem Kreuz die Kraft gibt, beim Glauben zu bleiben. Emigranten aus Rußland und griechische — wie bulgarische und rumänische — Theologen haben die Bildertheologie des Ostens in den Westen getragen. Ikonen sind unter Kunsthistorikern und Kunstliebhabern geradezu Mode geworden. Das theologische Gespräch der Kirchen über die Bilder hat aber wohl erst begonnen.

Einen eigenen Beitrag zu diesem beginnenden Dialog zu leisten, gehört nicht zu den Aufgaben dieses Referates. Immerhin möchte ich auf folgendes hinweisen: Auch die Synode von 787 arbeitet mit der Kategorie der »Erinnerung«; die Festikonen verweisen auf das Heilsgeschehen. In der Synodalentscheidung des VII. Ökumenischen Konzils wird das Bild ausdrücklich der Verkündigung zugeordnet. Nun mag dieser Begriff in orthodoxer Tradition nicht einfach identisch sein mit der Verwendung des gleichen Wortes in reformatorischer Theologie. Aber in der Zuordnung des Bildes zur Aufgabe der Kirche, die Wahrheit des Glaubens festzuhalten und weiterzutragen, eröffnet sich ein weites Feld für Vergleiche und das Entdecken von Zusammenhängen. Die 787 vorgenommene Unterscheidung zwischen der Anbetung, die Gott allein zukommt, und der Verehrung, die den Bildern wie den Heiligen gilt, hat dem Abendland eigentlich stets Verlegenheit bereitet. In diesem Zusammenhang ist es zumindest bemerkenswert, daß Melancthon im Artikel von der Heiligenverehrung im Augsburger Bekenntnis und seiner Apologie von 1530, eben im Bezug auf den Umgang mit den Heiligen, diese Unterscheidung trifft, sicher ohne zu wissen, daß er damit terminologisch an das VII. Ökumenische Konzil anknüpft. Die hier in dem lutherischen Grundbekenntnis vor Augen stehende Verehrung mag sich immer noch deutlich von dem abheben, was die Väter des Konzils von 787 wünschten.

⁴⁰ Als Beispiel sei nur der Reisebericht des Adam Olearius (1599-1671) von Holstein nach Rußland und Persien genannt; vgl. dazu jetzt: »1000 Jahre Kirche in Rußland«, Katalog zur Ausstellung, hg. von der Evangelischen Akademie Tutzing: Tutzing 1987, S.195-197; Abb. 313: Palmsonntagsprozession in Moskau 1636.

Aber auch hier ergeben sich Bereiche für einen Dialog. Das ist aus der Sicht lutherischer Theologie gesprochen; es sei zumindest angemerkt, daß es gerade beim Aufarbeiten des VII. Ökumenischen Konzils auch Versuche gibt, Brücken zu Calvin zu schlagen⁴¹.

Wenn wir heute über den Umgang mit Bildern sprechen, müßten wir aber noch ganz andere Erfahrungen heranziehen, als sie den am Streit des 16. Jahrhunderts Beteiligten vor Augen standen. Wir erleben Macht und Verführungskraft des Bildes im politischen und kommerziellen Bereich heute viel stärker als im Gottesdienst. Das zeigt doch wohl, daß die theologische Diskussion um das Bild nicht einfach eine Sache der Vergangenheit sein kann. Sie steht in neuer Dringlichkeit an.

⁴¹ Marc Faessler, *L'images entre l'idole et l'icône. Essai de réinterprétation de la critique calvinienne des images*; in: *Nicée II* (Anm. 5), S. 421-433.